

Annales Canonici
8 (2012)
s. 125–140

ks. Andrzej Wójcik

UPJPII

Rozum i wiara a małżeństwo
Znaczenie ścisłej tożsamości
pomiędzy węzłem małżeńskim
a jego wymiarem sakramentalnym
w małżeństwie ochrzczonych (kan. 1055 § 2)

1. Uściślenia terminologiczne

Kanon 1055 *Kodeksu prawa kanonicznego* stanowi: „§ 1. Małżeńskie przymierze, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa, zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu; § 2. Z tej racji między ochrzczonymi nie może istnieć ważna umowa małżeńska, która tym samym, nie byłaby sakramentem”.

Rozmyślnie w powyższym tytule umieściłem termin „sakramentalny wymiar małżeńskiego węzła”, mimo że w przywoływanym kanonie użyty został termin „ważna małżeńska umowa” (*matrimonialis contractus validus*), która zawsze w małżeństwie ochrzczonych jest sakramentem. Słowo *contractus* należy w tym kontekście rozumieć oczywiście jako synonim małżeństwa *in facto esse*, które w języku kanonicznym jest zamienne z pojęciem małżeńskiego wę-

zła lub *institutum naturale*, jeśli mamy na uwadze naturę małżeństwa zawieranego zarówno przez ochrzczonych, jak i nieochrzczonych¹. Jak wynika z kontekstu całego kan. 1055, jego § 2 jest wnioskiem z treści § 1, zatem bardziej jurystyczna *umowa* z § 2 jest synonimem małżeństwa opisanego w § 1.

Również rozmyślnie w powyższym tytule nie zamieściłem klasycznego, negatywnego ujęcia zagadnienia tożsamości małżeństwo-sakrament w związku ochrzczonych jako *nierozdzielności* pomiędzy sakramentem i kontraktem. Termin „nierozdzielność” może bowiem sugerować istnienie jakichś dwóch odrębnych elementów w jednej rzeczywistości², gdy tymczasem, jak to zostanie w dalszym ciągu ukazane, o takiej realnej dysocjacji czy podzielności nie może być mowy.

2. Rozum i wiara a małżeństwo w swoim wymiarze naturalnym

Problem tożsamości pomiędzy małżeństwem w jego wymiarze naturalnym a sakramentem w małżeństwie, które zawierają ochrzczeni, należy umieścić w szerszej perspektywie rozwoju doktryny dotyczącej prawa naturalnego i jego relacji do rozumu i sfery nadprzyrodzonej.

W swoim dokumencie *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne* Międzynarodowa Komisja Teologiczna stwierdza, iż:

Wpływ woluntaryzmu na doktrynę prawa naturalnego jest ogromny. Po pierwsze, podczas gdy św. Tomasz z Akwinu prawo rozumiał jako dzieło rozumu i wyraz mądrości, woluntaryzm doprowadził do powiązania prawa z samą wolą; z wolą oderwaną od swego wewnętrznego ukierunkowania ku dobru. Dlatego też moc prawa leży w woli ustawodawcy. Prawo jest zatem pozbawione swojej wewnętrznej zrozumiałości... Thomas Hobbes stwierdził: „To władza, a nie prawda czyni prawo (*auctoritas non Veritas facit legem*)”... Następnie pod pozorem zachowania absolutnej władzy Boga nad naturą woluntaryzm pozbawia ją wszelkiej wewnętrznej zrozumiałości. Teza

¹ Por. J. Hervada, *La inseparabilidad entre contrato y sacramento en el matrimonio*, [w:] *Una caro. Escritos sobre el matrimonio*, Pamplona 2000, s. 586.

² Por. C. Burke, *The Sacramentality of Marriage: theological reflections*, „*Annales Theologici*”, 1993, nr 7, s. 47–69; korzystam z wersji internetowej: <http://www.cormacburke.or.ke/node/354> (16.04.2012).

potentia Dei absoluta, według której Bóg mógłby działać niezależnie od swej mądrości i dobroci, relatywizuje poznanie, które może mieć człowiek. **Natura przestaje być kryterium poznania mądrości w woli Boga: człowiek może wyłącznie oczekiwać tego poznania dzięki objawieniu**³. Ponadto kilka czynników doprowadziło do laicyzacji prawa naturalnego. Wśród nich można wymienić rosnący rozdział między wiarą a rozumem, który charakteryzuje późne średniowiecze, czy niektóre aspekty reformy⁴... Nominalistyczny wszechświat Williama Ockhama sprowadza się więc do zestawienia poszczególnych rzeczywistości bez głębi... Zasadniczym skutkiem tych ewolucji był podział rzeczywistości na trzy odrębne sfery czy nawet przeciwieństwa: natury, ludzkiej subiektywności i Boga⁵.

Małżeństwo jest rzeczywistością szczególnie wrażliwą na scharakteryzowane powyżej tendencje dysocjacyjne, ponieważ, jak żadna inna rzeczywistość, jest poddane doktrynalnemu napięciu pomiędzy naturą i prawem; pomiędzy świadomością a prawdą bytu⁶. Kanoniczny, małżeński system prawny ma swój fundament w założeniu, iż małżeństwo jest wynikiem naturalnego wymiaru kobiecości i męskości oraz naturalnej tendencji w nich zapisanej do komplementarnej jedności. Jeśli ów fundament naturalny prawa jest odbierany jako *zewnątrzny* w stosunku do człowieka, to wynikająca z niego normatywność jawi się jako *narzucona* z zewnątrz człowiekowi, którego wolna wola czuje się w ten sposób zobligowana do poddania się imperatywowi pochodzącemu spoza samej prawdy człowieczeństwa⁷. Benedykt XVI w swoim przemówieniu w Bundestagu (22 IX 2011), charakteryzując problem fundamentów prawa, stwierdził:

³ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne* (Dokument zaaprobowany do publikacji przez kard. W. Leivadę 27 marca 2009 roku), Kraków 2010, s. 36, nr 30 (zastosowałem niewielką poprawkę w tłumaczeniu, toteż zamiast: „która zwalniała z wewnętrznego porządku dobra”, jest w powyższym tekście: „wołą oderwaną od swego wewnętrznego ukierunkowania ku dobru” (podkreślenie moje).

⁴ Tamże, s. 37, nr 31.

⁵ Tamże, s. 69, nr 71.

⁶ Por. J. Bajda, „*Chrystus odwołuje się do serca*”. *Wokół problemu interioryzacji*, [w:] Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1987, s. 148.

⁷ Por. tamże, s. 149.

Przede wszystkim podstawowe znaczenie ma tutaj teza, zgodnie z którą między bytem a powinnością istnieje rzekomo przepaść nie do pokonania. Z bytu nie może rzekomo wynikać powinność, chodziłoby bowiem o dwie całkowicie różne dziedziny...

Człowiek nie stwarza sam siebie. Jest on duchem i wolą, ale jest też naturą, a jego wola jest słuszna wtedy, kiedy szanuje naturę, słucha jej i akceptuje siebie takiego, jakim jest, to, że sam siebie nie stworzył...

Wielki teoretyk pozytywizmu prawniczego, Kelsen, w 1995 roku, gdy miał 84 lata, odrzucił dualizm bytu i powinności. (Pociesza mnie fakt, że – jak widać – w wieku 84 lat wciąż jeszcze można rozsądnie myśleć). Wcześniej mówił, że źródłem norm może być tylko wola. Natura zatem – dodał – mogłaby zawierać w sobie normy tylko wówczas, gdyby czyjaś wola owe normy w nią wpisała. Zakładałoby to zresztą istnienie Boga Stwórcy, którego wola została włączona w naturę. „Dyskutowanie o prawdziwości tej wiary jest rzeczą całkowicie daremną” – zauważył w związku z tym (cytat według: W. Waldstein, *Ins Herz geschrieben. Das Naturrecht als Fundament einer menschlichen Gesellschaft*, Augsburg 2010, s. 19). Czy rzeczywiście? – chciałbym zapytać. **Naprawdę pozbawione jest sensu zastanawianie się, czy rozum obiektywny, który przejawia się w naturze, nie zakłada istnienia Rozumu stwórczego, *Creator Spiritus*?**⁸

Kiedy analizujemy problem małżeństwa w jego wymiarze naturalnym i sakramentalnym, szczególne znaczenie ma problem owego przejścia od natury do powinności wynikających z prawdy o małżeństwie. W tym przejściu dokonuje się akt swoistego posłuszeństwa rozumowi wobec jawiących mu się powinnościowych imperatywów, które pochodzą z natury. Jak zauważył cytowany przez Benedykta XVI Kelsen, w procesie tym dokonuje się swoiste uznanie przez rozum ludzki rozumnej Woli wpisanej w zastaną rzeczywistość. Ów akt uznania jest różny od aktu wiary, który dotyczy rzeczywistości dostępnych dla człowieka wyłącznie dzięki objawieniu, jest jednakże, jako poszukiwanie i akceptacja prawdy, wstępem do aktu wiary⁹.

Sztuczny rozdział pomiędzy rozumem odkrywającym strukturę naturalną rzeczywistości a wiarą potrzebną do przyjęcia objawienia jest oczywi-

⁸ Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, Przemówienie w Bundestagu 22 IX 2011, *L'Osservatore Romano* (wyd. pol.), 2011, nr 10–11 (337), [w:] http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/niemcy2011_bundestag_22092011.html (20.04.2012); (podkreślenie moje).

⁹ Por. Jan Paweł II, Enc. *Fides et ratio*, nr 43.

ście konceptualnie prawomocny. Kiedy jednak zostaje przesunięty z obszaru konceptualnego do obszaru opisu rzeczywistości, mamy do czynienia, szczególnie w przypadku małżeństwa, z nieuprawnionym rozszczepieniem jednej rzeczywistości małżeństwa sakramentalnego na małżeństwo jako takie (naturalne) i, paralelnie do niego, sakrament. Efektem takiego rozszczepienia jest umieszczanie sakralności małżeństwa wyłącznie w sferze sakramentalności rozumianej jako konfesyjny i zewnętrzny dodatek, podczas gdy w rzeczywistości wymiar sakralny przenikał rzeczywistość małżeństwa od początku jego istnienia¹⁰. Z teologicznego punktu widzenia, tak jak nie istnieje i nie istniał stan „natury czystej”, bez odniesienia do stwórczego, a więc nadprzyrodzonego wymiaru, analogicznie nigdy nie istniało i nie będzie istnieć małżeństwo, które byłoby podobnie „czysto naturalne”¹¹.

Reasumując: to nieuprzedzony rozum odkrywa, czym jest małżeństwo jako rzeczywistość dana człowiekowi w naturze i sięgająca najgłębszych wartości związanych z miłością, szacunkiem, wiernością, poświęceniem i rodziną. Specyficzna wiara wymagana do przyjęcia objawienia wydatnie pomaga w owym odkryciu, nie jest jednak absolutnie konieczna, by takie odkrycie było możliwe.

3. Specyfika sakramentalności w małżeństwie

Naturalny wymiar małżeństwa został zaciemniony przez sztuczne oddzielenie go do wymiaru sakramentalnego. Stało się to możliwe poprzez błędne rozumienie sakramentalności w małżeństwie. Symboliczny początek tego procesu możemy utożsamić z umieszczeniem sakramentalności małżeństwa wyłącznie w zewnętrznym „sakramentalnym rycie liturgicznym”. Przedstawicielem tej doktryny był Duns Szkot, który w swym rozumieniu sakramentalności oddzielał ją od małżeństwa jako takiego, wymagając dla niej również w przypadku sakramentu małżeństwa „widzialnego znaku” w postaci konkretnie wypo-

¹⁰ Por. E. Corecco, *Il sacramento del matrimonio: cardine della costituzione della Chiesa*, [w:] *Diritto persona e vita sociale. Scritti in memoria di Orio Giacchi*, t. 1, red. A. Casiraghi, Milano 1984, s. 391.

¹¹ Por. T. Rincón-Pérez, *Categorías sacramentarias comunes y la peculiaridad del sacramento del matrimonio. (Reflexiones a la luz del pensamiento del Prof. J. Hervada)*, „Ius Canonicum”, 1999 (wydanie specjalne: *Escritos en honor de Javier Hervada*), s. 589.

wiedzianych słów. Ochrzczone osoby nieme mogły według tego ujęcia zawrzeć ważne małżeństwo, które jednak ze względu na brak „sakramentalnych słów” nie było sakramentem. Kajetan (Tommaso de Vio) rozszerza konsekwentnie takie spojrzenie na małżeństwo zawierane przez pełnomocnika. W tej perspektywie absurdalny dla niego wydaje się fakt, iż ktoś mógłby przyjąć sakrament np. w czasie snu, w momencie, gdy pełnomocnik wyrażał jego wolę zawarcia małżeństwa¹². Owa teoria *sacramentum additum* związanego z rytym sakramentalnym w różnych postaciach pojawia się do dnia dzisiejszego¹³.

Tak zarysowana teoria znajdowała później podatny grunt w doktrynach regalistycznych, które przypisywały państwu kompetencje związane z całym wymiarem prawnym małżeństwa, który jako „czysto naturalny i prawny” oddzielany był doktrynalnie od swojego wymiaru sakralnego i sakramentalnego przesuwanych w sferę subiektywnych opinii¹⁴. Przeciwno takim tezom konsekwentnie wypowiadali się Biskupi Rzymu¹⁵.

Sakramentalność małżeństwa, w odróżnieniu od pozostałych sześciu sakramentów, nie jest związana z określonym rytym, który sam z siebie byłby dostępny dla percepcji człowieka wyłącznie poprzez akt wiary zakładający konieczny wkład objawienia. „Nie jest więc możliwe zastosowanie w stosunku do małżeństwa tzw. hilemorfizmu sakramentalnego, ponieważ znak sakramentalny jest w pełni określony w planie naturalnym...”¹⁶. Nie jest również precyzyjne stwierdzenie, iż małżeństwo *zamienia* się w sakrament¹⁷ analogicznie do zamiany chleba w Ciało Chrystusa. Analogia sakramentów małżeństwa i Eucharystii jest prawomocna jedynie na płaszczyźnie trwałej rzeczywistości sakramentalnej, która pozostaje. W sakramencie małżeństwa nie dokonuje

¹² Por. C. Caffarra, *Le lien entre mariage-realite de la creation et mariage-sacrement*, „Esprit et Vie”, R. 88, 1978, nr 23, s. 354.

¹³ Por. J. Hervada, *El derecho del Pueblo de Dios*, [w:] *Una caro*, dz. cyt., s. 124–125.

¹⁴ Por. tamże, s. 392.

¹⁵ Por. F. Salerno, *La dignità sacramentale del matrimonio nella storia della Chiesa*, „Monitor Ecclesiasticus”, R. 117, 1992, s. 44–50. Autor cytuje wypowiedzi Piusa IX, Leona XIII, Piusa XI i Piusa XII. Na temat teologicznie błędnych sposobów uzasadnień kompetencji państwa odnośnie do małżeństwa ochrzczonych oraz odpowiedzi Magisterium zob. C. Caffarra, *Le lien...*, dz. cyt., s. 361–364.

¹⁶ W. Góralski, *Naturalny charakter małżeństwa a jego wymiar sakramentalny w świetle przemówienia papieża Jana Pawła II do Roty Rzymskiej z 1 lutego 2001 r.*, „Ius Matrimoniale”, R. 13, 2002, nr 7, s. 19.

¹⁷ Por. C. Burke, *The Sacramentality...*, dz. cyt.

się jednak coś analogicznego do eucharystycznej transsubstancjacji, albowiem naturalny wymiar małżeństwa nie zostaje zmieniony¹⁸. Sama naturalna rzeczywistość węzła małżeńskiego, od zawsze sakralna i odwiecznie odniesiona do tajemnicy wcielenia i odkupienia ujawnia, dzięki wszczęciu małżonków poprzez chrzest w Chrystusa, to swoje znaczenie, które, jako rzeczywistość naturalna, zawsze ze sobą niosła. Inaczej mówiąc, sakramentalność małżeństwa odkrywa i wyjaśnia w całej ostrości i prawdzie strukturę małżeństwa naturalnego¹⁹. Ryt liturgiczny, który zazwyczaj towarzyszy zawieraniu sakramentalnego małżeństwa, nie służy temu, by ukonstytuować sakramentalność małżeństwa, lecz by wyrazić owo współprzenikanie rzeczywistości małżeństwa i sakramentu w małżeństwie ochrzczonych²⁰.

Sakramentalność małżeństwa uwypukla „konstytutywną transcendencję wszystkiego, co należy do istoty ludzkiej osoby, a zwłaszcza tego, co wiąże się z jej przyrodzonym charakterem relacyjnym, opartym na odmienności i wzajemnej komplementarności mężczyzny i kobiety. W przedziwny sposób rzeczywistość ludzka splata się tu z Boską”²¹. Sakramentalność małżeństwa nie może być zatem w żadnym wypadku przyczyną ideologizacji małżeństwa i w konsekwencji przesunięciem do sfery „wiary” jego obiektywnego naturalnego wymiaru. Nie sprawia ona bowiem, iż uprawnione byłyby „różne sposoby jego rozumienia (małżeństwa) przez wierzących i niewierzących, katolików i niekatolików, tak jakby sakrament był czymś wtórnym i zewnętrznym wobec rzeczywistości naturalnej, a nie samą rzeczywistością naturalną wskazywaną przez rozum, a przez Chrystusa przyjętą i wyniesioną do rangi znaku i środka zbawienia”²².

4. Rozum i wiara a małżeński konsens

Zatem rzeczywistość naturalna małżeństwa jest *wskazywana przez rozum*, którego działanie w przypadku wszystkich ludzi na świecie zawierają-

¹⁸ Por. tamże.

¹⁹ Por. A. Scola, *Bases teológicas de la sexualidad, del matrimonio y de la familia*, [w:] *El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio. X Congreso Internacional de Derecho Canónico*, red. P.-J. Viladrich, J. Escrivá-Ivars, J. I. Bañares, J. Miras, Pamplona 2000, s. 78–79.

²⁰ Por. T. Rincón, *Categorías...*, dz. cyt., s. 594; Jan Paweł II, Adh. *Familiaris consortio*, nr 67.

²¹ Jan Paweł II, Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej, 31 I 2003, nr 5.

²² Tenże, Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej, 1 II 2001, nr 4.

cych prawdziwe małżeństwo musi być w swoich podstawowych wymaganiach takie samo.

Sakramentalność małżeństwa nie stanowi odrębnego przedmiotu konsensu małżeńskiego, który jest przyczyną sprawczą zawarcia małżeństwa. Sztuczne i nieadekwatne do rzeczywistości byłoby wprowadzenie swoistego dualizmu, gdzie akt woli byłby skierowany ku rzeczywistości małżeństwa jako takiego, akt wiary zaś ku jego sakramentalności²³. Kiedy więc mówimy o wymogu wiary w odniesieniu do zawarcia małżeństwa sakramentalnego, to jest on spełniony wówczas, gdy nupturient posiada odpowiednią intencję zawarcia małżeństwa nierozzerwalnie wiernego i otwartego na przyjęcie potomstwa, ponieważ oznacza to akceptację woli Stwórcy wpisanej w ludzką płciowość²⁴.

Znamienne w tej perspektywie jawi się specyficzne wycieniowanie przez doktrynę wymogu Soboru Florenckiego powtórzonego na Soborze Trydenckim, iż do ważności sakramentów potrzebna jest u szafarza przynajmniej intencja czynienia tego, co czyni Kościół²⁵. Podczas gdy dla pozostałych sześciu sakramentów powyższa konstatacja nie wzbudza wątpliwości, w przypadku małżeństwa intencja zawarcia małżeństwa takiego, jakie istnieje w Bożym zamysle, potwierdza, iż nupturienti „przynajmniej *implicite*, chcą tego czego chce Kościół, kiedy sprawuje obrzęd sakramentalny małżeństwa”²⁶. Zawierający małżeństwo nie muszą zatem posiadać pozytywnej intencji skierowanej ku sakramentalności małżeństwa, by w rzeczywistości zostało ono jako sakramentalne ważnie zawarte²⁷. Istotna jest tutaj zamiana czasownika „czynić”

²³ Por. P.-J. Viladrich, *El consentimiento matrimonial. Técnicas de calificación y exegesis de las causas canónicas de nulidad* (cc. 1095 a 1107 CIC), Pamplona 1998, s. 168.

²⁴ Por. tamże, s. 173.

²⁵ Florencia, sesja 8 (unia z Ormianami): „Wszystkie sakramenty dokonują się z pomocą trzech elementów, to znaczy przez rzeczy, jak gdyby przez materię, przez słowa, jakby przez formę, oraz przy udziale osoby szafarza przekazującego sakrament z intencją czynienia tego, co czyni Kościół” („cum intentione faciendi, quod facit ecclesia”), [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 3, Kraków 2003, s. 506–507, nr 12; Trydent: „Gdyby ktoś mówił, że u szafarza przy sprawowaniu i udzielaniu sakramentów nie wymaga się intencji czynienia przynajmniej tego, co czyni Kościół („saltem faciendi quod facit ecclesia”): niech będzie wyklęty”, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. 4, Kraków 2004, s. 358–359, nr 11.

²⁶ Jan Paweł II, Adh. *Familiaris consortio*, nr 68.

²⁷ Por. Z. Grocholewski, *L'errore circa l'unità, l'indissolubilità e la sacramentalità del matrimonio*, [w:] *Diritto matrimoniale canonico. Il consenso*, red. P. A. Bonnet, C. Gullo, t. 2, Città del Vaticano 2003, s. 244.

z orzeczeń Soborów Florenckiego i Trydenckiego na czasownik „chcieć”. Tak więc *quod facit Ecclesia* zostało w tym przypadku zastąpione *quod Ecclesia intendit*, ponieważ w sensie ścisłym Kościół *nie czyni* nic w momencie zawierania małżeństwa, chyba że utożsamimy z „Kościółem”, nie bez racji w tym przypadku, samych nupturientów²⁸.

Jan Paweł II stwierdził, iż małżeństwo jest „jedynym z siedmiu sakramentów, który nie wiąże się z działaniem zmierzającym bezpośrednio do osiągnięcia celów nadprzyrodzonych”²⁹. Ta właśnie specyfika aktu zgody małżeńskiej powoduje, że relacja sprawczości pomiędzy konsensem nupturientów a sakramentalnością małżeństwa jest pośrednia³⁰ i ta właśnie *pośredniość* wprowadza całą specyfikę odróżniającą intencję zawarcia małżeństwa od intencji sakramentalnej w przypadku pozostałych sześciu sakramentów. Owa specyfika pośredniości sprawia, iż chociaż szafarzami sakramentu są sami nupturienti³¹, to jednak stwierdzenie, iż *udzielają* oni sakramentu trzeba traktować analogicznie³². *Udzielają* przez wzajemne oddanie się sobie, co jest możliwe dzięki obłubieńczemu znaczeniu ich ciał we wzajemnej relacji.

Tylko w perspektywie owej specyficznej sakramentalnej pośredniości można zrozumieć, w jaki sposób szafarzami sakramentu małżeństwa są sami zawierający małżeństwo w przypadku ważnego małżeństwa nieochrzczonych i późniejszego przyjęcia przez nich sakramentu chrztu. Bez przedstawionej

²⁸ Por. C. Burke, *The Sacramentality...*, dz. cyt.

²⁹ Jan Paweł II, Przemówienie..., dz. cyt., 1 II 2001, nr 8.

³⁰ Por. J. Miras, *Consentimiento y sacramentalidad. Reflejos de la sacramentalidad del matrimonio en la regulación jurídica del consentimiento en el CIC y en el CCEO*, „Fidelium Iura”, 2004, nr 14, s. 146.

³¹ Znamienna jest poprawka naniesiona przez Kongregację Nauki Wiary do pierwotnej wersji najnowszego *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. W wersji pierwotnej nr 1623 KKK brzmiało: „W Kościele łacińskim uważa się zazwyczaj, że sami małżonkowie jako szafarze łaski Chrystusa udzielają sobie nawzajem sakramentu małżeństwa, wypowiadając wobec Kościoła swoją zgodę. W liturgiach wschodnich szafarzem sakramentu (nazywanego «ukoronowaniem») jest prezbiter lub biskup, który po przyjęciu wzajemnej zgody małżonków koronuje męża i żonę na znak przymierza małżeńskiego”. Tekst poprawiony brzmi: „Według tradycji łacińskiej sami małżonkowie jako szafarze łaski Chrystusa udzielają sobie nawzajem, sakramentu małżeństwa, wypowiadając wobec Kościoła swoją zgodę. W tradycjach Kościołów wschodnich kapłani – prezbiterzy lub biskupi – którzy przewodniczą ceremonii, są świadkami wzajemnej zgody małżonków, ale ich błogosławieństwo jest konieczne dla ważności sakramentu”.

³² Por. J. Hervada, *El derecho del Pueblo de Dios...*, dz. cyt., s. 138.

wyżej koncepcji sakralności każdego małżeństwa i wewnętrznego *ciążenia* ku staniu się w sensie ścisłym sakramentem; bez prawdy o partycypacji ich konsensu jako osób nieochrzczonych w Bożym planie stworzenia i odkupienia, nie sposób zrozumieć, jak nieochrzczeni mogą być nazwani (i rzeczywiście być) szafarzami sakramentu małżeństwa. To prawomocne zaburzenie chronologii w *udzielaniu* sakramentu ukazuje specyfikę małżeńskiej intencji sakramentalnej. Ma to również duże znaczenie w uzasadnieniu podtrzymywanego przez Kościół przekonania o ważności i sakramentalności małżeństw protestantów, którzy nie podzielają katolickiej doktryny na temat sakramentalności małżeństwa³³. Pozwala to także uzasadnić możliwość uważnienia w związku małżeństwa zawartego przez katolików w Urzędzie Stanu Cywilnego. Jeśli konsens tam wyrażony był naturalnie wystarczający, również przez osobę ignorującą prawdę o sakramentalności małżeństwa, moment aktu uważnienia będzie momentem zaistnienia sakramentalnego małżeństwa³⁴.

Jan Paweł II zajmując się przypadkiem nupturientów ochrzczonych, którzy mają problemy z wiarą, ujmuje tę prawdę w następujący sposób: „Zatem podjęta przez mężczyznę i kobietę decyzja zawarcia zgodnie z zamysłem Bożym małżeństwa, czyli decyzja zaangażowania przez nieodwołalną zgodę małżeńską całego życia w nierozdzielnej miłości i wierności bezwarunkowej, zakłada w rzeczywistości, nawet jeśli w sposób nie całkiem uświadomiony, postawę głębokiego posłuszeństwa woli Bożej, ta zaś postawa nie jest możliwa bez Jego łaski”³⁵.

Wyrażenia: „posłuszeństwo woli Bożej” czy „decyzja zawarcia zgodnie z zamysłem Bożym” można w tym kontekście interpretować bardziej z punktu widzenia samej treści niż jej Autora, czyli Boga. Inaczej mówiąc i stawiając problem w swoistym ekstremum, może zaistnieć przypadek nupturienta, który będzie deklarował, że nie wierzy w Boga, ale w powyższej perspektywie będzie Mu posłuszny, bo zaakceptuje treść wpisaną przez Boga w ludzką

³³ Por. Jan Paweł II, Przemówienie..., dz. cyt., 1 II 2001, nr 8.

³⁴ Por. M. Gas i Aixendri, *El error determinante sobre la dignidad sacramental del matrimonio y su relevancia jurídica. Algunas reflexiones acerca de la jurisprudencia reciente*, „Ius Canonicum”, R. 43, 2003, nr 85, s. 195–196. Autorka komentuje wyrok Roty Rzymskiej c. Pompedda z 16 stycznia 1995 r. (RRD 87, 1995, s. 1–9). W Urzędzie Stanu Cywilnego zawarli związek cywilny katoliczka z luteraninem; potem został on uważniony przez kompetentną władzę kościelną na wniosek katolicki.

³⁵ Jan Paweł II, Adh. *Familiaris consortio*, nr 68.

płciowość. W ten sposób „niewierzący” nupturient jest jednak posłuszny czemuś, co istnieje poza zwykłą kreatywnością jego własnej woli i rozumu; uznaje intuicyjnie transcendentny charakter wszystkiego, co wiąże się z miłością pomiędzy kobietą i mężczyzną, która jest właściwa ich płciowości. Nie wydaje się w tym kontekście, by termin „transcendentny”, użyty przez Jana Pawła II w przywołanym wcześniej przemówieniu do członków Roty Rzymskiej w roku 2003, wyrażał konkretny akt wiary w Boga. Ciekawy jest fakt, że taka postawa nazywana jest pewnym poziomem wiary. Mamy tutaj do czynienia z szerokim jej ujęciem, nieograniczającym się do aktu przyjęcia treści, które mogą być dostępne dla człowieka wyłącznie dzięki objawieniu i, jeśli można tak to wyrazić, z syndromem 84-letniego Kelsena przywołanego przez Benedykta XVI w przemówieniu w Bundestagu. Ten poziom „wiary” bowiem jest niczym innym, jak odkrywaniem, iż istnieje łączność pomiędzy „jest” natury ludzkiej a „powinno być” i że temu ostatniemu chcę być posłuszny, chociaż mogę jeszcze na tym poziomie „wiary” odsuwać od siebie problem konfrontacji z logicznym istnieniem Źródła takiego powinnościowego przesłania.

5. Jak należy rozumieć tzw. automatyzm sakramentalny?

W polemice broniącej scharakteryzowanej powyżej specyfiki sakramentu małżeństwa mogą pojawiać się tezy o ostro zarysowanych granicach, np. „Niepotrzebna jest wiara do zawarcia sakramentalnego małżeństwa. Wystarczy, że nupturienti są ochrzczeni i wyrażają konsens naturalnie wystarczający”. Tego typu sformułowania budzą zrozumiałe zaniepokojenie tych kanonistów³⁶, którzy nie chcą przystać na tak radykalnie zarysowany automatyzm procesu zawierania sakramentalnego małżeństwa: chrzest, konsens i, jako skutek, sakrament bez względu na wiarę nupturienta. Poszukują zatem adekwatnego i zgodnego z magisterium ujęcia prawnego znaczenia wymiaru religijnego w zawieraniu małżeństwa sakramentalnego³⁷. W tym kontekście można podjąć próbę wyjaśnienia, dlaczego wzmiankowana wyżej *pośredniość*

³⁶ Por. B. W. Zubert, *Consensus sacramentalis facit nuptias?*, [w:] *Pro iure et vita. Wybór pism*, red. E. Szczot, Lublin 2005, s. 234–239.

³⁷ Por. A. Pastwa, *Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej*, Katowice 2007, s. 312–350. Autor analizując relewancję charakteru sakramentalnego małżeństwa, przedstawia interesujący, kanonistyczny dialog w tej materii.

w działaniu nupturientów, którego skutkiem jest zawarcie sakramentalnego małżeństwa, nie może być rozumiana jako pejoratywnie rozumiany, w opozycji do wymiaru personalistycznego³⁸, automatyzm. Posłużmy się w tym miejscu teologią ciała Jana Pawła II.

Papież stosuje w niej antropologię adekwatną, przewyżającą kartezyjskiej proveniencji dualizm, w którym „wiedza o sobie samym i o drugim człowieku to suma dwóch poznawczych ujęć dotyczących dwóch różnych przedmiotów: nieróżniących się od innych zmian w przyrodzie ruchów ludzkiego ciała i wewnętrznego przeżycia, poznawanego przez podmiot w introspekcji”³⁹. Przekraczając ów dualizm, Jan Paweł II ujmując człowieka w tym, co istotowo ludzkie, analizując fenomen ludzkiej cielesności, szczególnie w odniesieniach między mężczyzną i kobietą. Posługuje się swoistą syntezą fenomenologii i metafizyki⁴⁰, wychodząc od analizy tekstów biblijnych. Biblia jest zatem dla niego punktem wyjścia do analizy, która w swoim ujęciu formalnym jest filozoficzna; rozumowo ujmująca doświadczenie spotkania specyficznego dla płciowości mężczyzny i kobiety. *Credo ut intellegam* jako metodologiczna perspektywa katechez uzupełniona o *intellego ut credam*⁴¹ tworzy twórczą syntezę, przenikającą całość papieskiej teologii ciała. Jan Paweł II dokonuje jej jednak w taki sposób, że dyskurs rozumowy, jako możliwy do wyodrębnienia, może być miejscem dialogu z człowiekiem niewierzącym na temat małżeństwa, ponieważ odwołuje się i analizuje dogłębnie zarówno to, co jest dane człowiekowi w naturze bycia mężczyzną i kobietą, jak i wewnętrzne doświadczenie człowieka w odniesieniu do tej rzeczywistości.

W ujęciu Papieża poprzez słowa przysięgi małżeńskiej: „Biorę sobie ciebie... za żonę – za męża” oznaczają „w porządku intencjonalnym to, czym (a raczej: kim) oboje zdecydowani są odtąd być wzajemnie dla siebie i wspólnie”⁴². Wypowiedzianym słowom odpowiada rzeczywistość, którą są sami

³⁸ Por. B. W. Zubert, *Consensus...*, dz. cyt., s. 235.

³⁹ J. Kupczak, *Dar i komunია. Teologia ciała w ujęciu Jana Pawła II*, Kraków 2006, s. 25.

⁴⁰ Por. tamże, s. 34.

⁴¹ Tytuły II i III rozdziału encykliki Jana Pawła II *Fides et ratio*.

⁴² Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament*, [w:] *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Sakrament. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1998, s. 70.

nowożeńcy, stanowiący widzialny znak sakramentu. Struktura znaku sakramentalnego jest taka sama, jak struktura jedności mężczyzny i kobiety realizowana od początku stworzenia⁴³. Akt woli, który konstytuuje małżeństwo, jest odpowiedzią na odczytanie „mowy ciała” i potwierdzeniem jej prawdziwego przesłania z wykluczeniem, przynajmniej *implicite*, nieprawdy godzącej w miłość, wierność i uczciwość małżeńską. Sens tej „mowy ciała” jest wpisany w strukturę męskości i kobiecości. Ogłoszenie prawdy „mowy ciała” to ustanowienie komunijnego zjednoczenia osób – widzialnego znaku sakramentu małżeństwa⁴⁴. Zgoda małżeńska jest równocześnie decyzją, by postępować zgodnie z odczytaną prawdziwie „mową ciała”; zgodnie z wymową męskości i kobiecości wewnątrz utworzonej komunii osób⁴⁵.

Celowo w powyższym tekście pominąłem wszystkie odniesienia do tego aspektu specyfiki sakramentu małżeństwa, który wiąże się *explicite* z jego znaczeniem w porządku odkupienia, by ukazać ów rozumowy dyskurs opisujący *każde* prawdziwe małżeństwo będące ze swej natury, w szerokim sensie, sakramentem, czyli znakiem widzialnym oblubieńczej jedności małżonków wynikającej z odczytania prawdy o męskości i kobiecości w ich wzajemnym odniesieniu. Zatem tak rozumiana *sakramentalność* (widzialne oznaczanie rzeczywistości niewidzialnej wpisanej w naturę męskości i kobiecości we wzajemnej relacji) jest koniecznym wymiarem każdego małżeństwa. Każde bowiem małżeństwo, również zawarte przez osoby nieochrzczone, w sposób konieczny jest uwięzieniem powyżej scharakteryzowanego procesu odczytywania znaczenia wpisanego w męskość i kobiecość; odkrywania w nim, na bazie komplementarności, możliwości stania się jednym ciałem, którego widzialnym znakiem jest intymne zjednoczenie, odsyłające, jako wydarzenie jednostkowe, do tego, czym małżonkowie na stałe *są* dzięki zgodzie małżeńskiej, która uczyniła ich „jednym ciałem”, czyli mężem i żoną. Owej jedności nie widać empirycznie: małżonkowie są jej (nie w znaczeniu technicznym, ale szerokim) „sakramentalnym” znakiem. Oni sami tą jednością są, choć stanowią, ontologicznie rzecz ujmując, dwa odrębne byty. Są znakiem, w swoich osobowych ciałach, rzeczywistości „jednego ciała”. Jednocześnie są zobowiązani do potwierdzania tej rzeczywistości swoimi czynami.

⁴³ Por. tamże.

⁴⁴ Por. tamże, s. 74–75.

⁴⁵ Por. tamże, s. 76.

W tym kontekście można odczytać wyrażone bardziej jurystycznym językiem tezy Jana Pawła II, a szczególnie tę, która mówi, że znak sakramentalny w małżeństwie ochrzczonych znajduje się *na płaszczyźnie naturalnej*:

Nie można (...) tworzyć – obok małżeństwa naturalnego – osobnego wzorca małżeństwa chrześcijańskiego, ze szczególnymi wymogami nadprzyrodzonymi. O tej prawdzie nie wolno zapominać w momencie ustalania, w jakiej mierze ewentualną przyczyną nieważności małżeństwa może być wykluczenie jego sakramentalnej godności (k. 1101 § 2 KPK) lub istotny błąd dotyczący godności sakramentalnej (k. 1099). W obydwu przypadkach decydujący jest fakt, że jeśli osoby zawierające związek małżeński nie biorą pod uwagę jego wymiaru nadprzyrodzonego, to taka postawa może uczynić małżeństwo nieważnym tylko wówczas, gdy dotyczy jego ważności także na płaszczyźnie naturalnej, **na której znajduje się sam znak sakramentalny**⁴⁶.

Nie istnieje zatem jakaś radykalna dysocjacja pomiędzy małżeństwem naturalnym a małżeństwem sakramentalnym i, co za tym idzie, pomiędzy procesem rozumowej akceptacji instytucji małżeństwa a przyjęciem przez wiarę prawdy o jego sakramentalności w porządku odkupienia. Ta ostatnia dokonuje się dzięki istnieniu opisanej powyżej sakramentalności w wymiarze stworzenia (na płaszczyźnie naturalnej). Pojęcie małżeństwa w wymiarze naturalnym jest zatem zamienne z pojęciem znaku (sakramentu w szerokim znaczeniu) rzeczywistości niewidzialnej, którą kobieta i mężczyzna odczytują i fundują. Dlatego, że małżeństwo jest tożsame z owym znakiem na poziomie naturalnym (z obłubieńczą, wierną, płodną i dozoną jednością), jest w ekonomii odkupienia znakiem obłubieńczej jedności Chrystusa i Kościoła oraz źródłem szczególnej łaski. Cały zatem proces właściwy naturalnej wzajemnej skłonności pomiędzy mężczyzną i kobietą zaprasza i prowadzi ku temu, by stali się znakiem („sakramentem”) relacyjnej i osobowej jedności wpisanej w ich ciało. Można rzec w tym kontekście, że „sakramentalność” (w sensie szerokim) każdego prawdziwego małżeństwa jest po prostu „małżeńskością”. Dotyczy wszystkich, którzy pytają o sens i cel doświadczanej wzajemnej miłości. Sakramentalność w znaczeniu ścisłym zaś jest nowym wymiarem sakramentalności w znaczeniu szerokim. J.-P. Viladrich porównuje tę prawdę do relacji pomiędzy wodą i wi-

⁴⁶ Jan Paweł II, Przemówienie..., dz. cyt., 31 I 2003, nr 8.

nem w czasie cudu w Kanie Galilejskiej. Małżonkowie dostarczają w tym kontekście „wody” swojego małżeństwa, Chrystus (poprzez chrzcielny charakter) zamienia ją w „wino”, które jest małżeństwem sakramentalnym⁴⁷.

Można zatem, jak sędzę, przychylić się do tezy, iż nie należy w sensie ścisłym określać sakramentalności małżeństwa mianem istotnego przymiotu małżeństwa ochrzczonych⁴⁸ i tym samym tworzyć zupełnie autonomicznego przedmiotu symulacyjnego wykluczenia: sakramentalności. Podczas gdy możemy wprowadzić zamiennność terminów: „małżeństwo” i „sakrament”, takiej zamienności nie można przeprowadzić w przypadku terminów „małżeństwo” i np. „nierozzerwalność”. Zdania „małżeństwo jest nierozzerwalne” i „małżeństwo jest sakramentalne” nie są więc tezami wyrażającymi tej samej natury strukturę relacji małżeństwa do jakiegoś swojego aspektu. Sakramentalność przenika bowiem całe małżeństwo, zatem każdy jego istotny przymiot, element i aspekt jest w tym kontekście sakramentalny, bo jest małżeński.

Kończąc i reasumując: Małżeństwo jako takie zawsze jest znakiem; pomiędzy ochrzczonymi ów znak nabiera dodatkowego wymiaru. Ów dodatkowy wymiar jest rozpoznawalny przez wiarę, która przyjmuje objawienie. Wiara ta jednak wpisuje się w naturalny rozumowy proces odczytywania znaku na poziomie naturalnym; jest jego zwieńczeniem. Aby zatem skutecznie aktem woli udaremnić zaistnienie godności sakramentalnej małżeństwa, należałoby wprowadzić do konsensu element antynaturalny⁴⁹, a więc tak naprawdę *nierozumny*.

Kiedy więc duszpasterz słyszy od ochrzczonego narzeczonego deklarację: „jestem niewierzący”, powinien skierować rozmowę w kierunku odpowiedzi na pytanie: „co masz na myśli, gdy mówisz, że kochasz swoją narzeczoną”. Może okazać się, iż ta odpowiedź w dużej mierze sfalsyfikuje deklarację braku wiary albo okaże się, że deklaracja braku wiary sfalsyfikuje twierdzenie o miłości, czyli o pragnieniu oddania się drugiej osobie w dozgonnymi i wiernym przymierzu, co będzie równoznaczne z brakiem woli zawarcia prawdziwego małżeństwa.

⁴⁷ Por. *El consentimiento...*, dz. cyt., s. 171.

⁴⁸ Por. J. I. Bañares, *La relación intelecto-voluntad en el consentimiento matrimonial: notas sobre los cc. 1096–1102 del CIC de 1983*, „*Ius Canonicum*”, R. 33, 1993, nr 66, s. 577. Inaczej Z. Grocholewski. Streszczenie tego nurtu: A. Pastwa, *Istotne elementy...*, dz. cyt., s. 319–329. Również na temat tej polemiki: P. Majer, *El error que determina la voluntad. Can. 1099 del CIC de 1983*, Pamplona 1997, s. 308–322.

⁴⁹ Por. J.-P. Viladrich, *El consentimiento...*, dz. cyt., s. 181.

**Reason, Faith and Marriage.
The Meaning of the Identity
Between Marital Bond and its Sacramental Dimension
in the Marriage of two Baptized Persons (can. 1055 § 2)**

Summary

The article discusses the meaning of the canonical and theological principle of the identity between marriage bond and sacrament in the case of two baptized persons. First the author presents a historical and contemporary tendency to draw an artificial border line between human nature along with its requirements and positive law, for which the requirements should be one of the sources. Next he shows in what way the dissociative tendency helps separate the domain of reason from the domain of faith, which converge at the point where nature demands obedience from reason. Then the author demonstrates the impact of the dissociation on the understanding of the relation between a natural and a sacramental aspect of marriage. In this context the author discusses the specific nature of the sacrament of matrimony as compared with six other sacraments and the character of the matrimonial consent in the perspective of its object, that is sacramental marriage. Specifically, he focuses on the idea of indirectness in the “cause-effect” relation between the matrimonial consent and sacramental dimension of marriage. In the concluding part of the article the author enters into polemics with the criticism aimed at such an understanding of indirectness – called an “anti-personalist sacramental automatism” – which apparently belittles the significance of the influence of faith on the efficacy of the matrimonial consent. The polemics incorporates the theses formulated by John Paul II in his theology of the body and strives at showing a close relationship between a “sacramental” dimension of the natural marriage and the sacramental dimension of Christian marriage. This, in turn, serves the author to show the relationship between reason and faith and to formulate a brief pastoral conclusion.

Keywords: marriage, marriage bond, sacrament, can. 1055 § 2, Church